

الأنا والآخر بين الكنيسة والدولة "دراسة في الفلسفة السياسية عند توما الأكويني

م.م. حسن محمد جاسم الجابري أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

جامعة الكوفة/ كلية الآداب/ قسم الفلسفة

hassanmohammedjasim@gmail.com

الملخص:

طرح المختصون في الفلسفة السياسية ولا سيما تلك التي تبحث في حقبتها الوسيطة يتمثل في ما عُرف بنظرية (ازدواج السلطتين) أو (صراع السيفين) والذي اخذت اهتماما بالغاً لما لها من علاقة بالسلطتين الروحية والزمنية بأنها وهو أخطر حدث ثوري عصف بتاريخ أوروبا الغربية. الزمنية وهو ما حدا بالقديس الأكويني أن يُعالج المسألة في ضوء إحياء التراث القديم متمثلاً بالفلسفة اليونانية وتطويع تلك الأفكار بما ورد لدى المسيحية، فشبه الأمر بمبدأ التخصص في العمل فكان لكل سلطة دورها وأثرها في الحياة اليومية، وإن كانت السلطة الزمنية تخضع للروحية من جهة الغاية والهدف حصراً.

الكلمات مفتاحية (الأنا والآخر، السلطة الروحية، السلطة الزمنية).

The Ego and the Other between Church and State "A Study in the

"Political Philosophy of Thomas Aquinas

Hassan Mohammed Jassim Al-Jabri

Prof.Dr. Amer Abdel Zaid Al-Waeli

University of Kufa/ College of Arts/ Department of Philosophy

.,hassanmohammedjasim@gmail.com

Abstracts:

The specialists in political philosophy, especially those that research in its medieval era, put forward what is known as the theory of (dual powers) or (the struggle of the two swords), which has taken great care because of its relationship to the spiritual and temporal powers, that it is the most dangerous revolutionary event that afflicted the history of Western Europe. This is what prompted Saint Aquinas to address the issue in the light of the revival of the ancient heritage represented by Greek philosophy and the adaptation of those ideas to what was mentioned in Christianity. exclusively.

Keywords (I and the other, spiritual authority, temporal authority,)

المقدمة: يُعد توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤م) من أهم فلاسفة العصر الوسيط الذين شكّلت السياسة محورا مهما من فلسفته، فحاول ان يضع نظاما شاملا يعالج من خلاله أبرز المسائل التي تتعلق بالفلسفة السياسيّة، وعلى الرغم من أنّه عاش في ظروف بالغة التعقيد والصعوبة ولا سيما التقييد الذي عاناه من قبل الكنيسة اتجاه الرؤى اليونانية إلا أنّه استطاع أن يستمزج الآراء المختلفة وأن يُوفّق بين المسيحيّة والأفكار الوثنية وأن يُبدي ثقة كبيرة فأخذ العديد من مرتكزاتها من تلكم الفلسفة، هذا ما يتبيّن من بثّه لمبادئ وأسس ومنهج ارسطوطاليس (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) في فلسفته بصورة عامة وفي فلسفته السياسيّة بصورة خاصة. وتحاول هذه الدراسة أن تقف نحو رؤية الأكويني في طبيعة العلاقة بين السلطتين الروحيّة والزمنيّة، فقال بخضوع الثانية إلى الأولى بالقدر المحدد من حيث ارتباطها بالله وتحقيق الخلاص، أما فيما يتعلق ببقية الشؤون فالسلطة الزمنيّة حاضرة تمارس عملها وقوانينها وأحكامها في الدولة.

المطلب الأول/ تشكل الأنا المسيحيّة: في مُناقشتنا لموضوع الدين والدولة باعتبارها قضية أخذت حيّزا من الاهتمام على مر السنين بصورة أشكال وطروحات مختلفة باختلاف زمانها ومكانها، نجد بأنّ الديانة المسيحيّة أخذت تُهمين على الفكر المسيحي لا سيّما بعد سقوط روما فبرزت جُملة من التساؤلات المثيرة التي تُلزم البحث العميق للوقوف على حيثياتها وكيف أنها انعكست على الشؤون المُختلفة، ومعلوم بأنّ الديانة المسيحيّة وعلى لسان نبيّها وبنصوص صريحة وواضحة وردت في الانجيل يحث الاتباع على الالتزام بالقوانين والتشريعات التي وضعتها السُلطة، الامبراطورية القائمة ولأن سلطة عيسى (ع) ومملكته ليست في هذا العالم فإنّ هذه المقولة (المملكة الأخروية) فرضت منظورها ومنطقها على الفكر المسيحي بما غيّبَ عنها المبادئ السياسيّة الوضعيّة، فأَي عقيدة دينية تنبش بمملكة سماوية غير أرضية، تحرم نفسها وعقائدها من أي بعد أو مضمون سياسي على المستويين النظري والعملي، لقد حاول المسيح أن يلفت انتباه الإنسان ويفتح عينيه على عالم جديد يحمله كل واحد في ذاته، وهو صورة مطابقة لمملكة الله السماوية حيث كان يعلم حواريّه وأتباعه بأن القيمة الأخلاقية للإنسان هي القيمة الأخلاقية ذات الطبيعة الفردية الذاتية المجردة من كل

ثوب وغطاء اجتماعي، أما الثورة والقوة والسلطة والمعرفة والمكانة الاجتماعية فهي قيم مؤقتة وغير مضمونة، ولا تحدد قيمة الإنسان ولا تكشف عن حقيقته^(١).

وبعد سقوط روما وما خلفته من شرخ في المجتمع واعتراف قسطنطين بالديانة المسيحية حاولت الكنيسة أن تُبسط هيمنتها فلم يُعد يُنظر إلى المسيحية باعتبارها دين روحي لجماعة من الناس بل تحوّلت الديانة المسيحية بوصفها عنصراً رئيسياً من عناصر تشكل الهوية الثقافية الغربية التي اختزلت كل المكونات وتمركزت حول "انها" فبنت لنفسها صرحاً يقوم على منهج الوحدة والاستمرارية، فبان واضحاً التفريق بينها كديانة تحمل جملة من الأوامر والنواهي تقوم على منظومة من القيم والاخلاق والاجتماع وبين مؤسسة الكنيسة باعتبارها سلطة تحاول بسط نفوذها على الأفراد المؤمنين بتلك الديانة ثم توسعها لجذب غير المؤمنين بأي صورة وطريقة، فقدمت في القرون الوسطى صورة مستمرة التحول والتغيير اتجاه الآخر فوظفت كل التعاليم الدينية لمضامين دنيوية ساعدها في ذلك طبيعة علاقتها ونفوذها ضمن السلطة السياسية^(٢)، فقويت شوكتها فكسرت القاعدة التي رسمها المسيح وخالفت مقولته الشهيرة بأنّ مملكته ليست في هذا العالم، وكلّ ما عليه وعلى الكنيسة الاهتمام بالخلاص الروحي والمعنوي للبشرية والأخذ بيديها إلى المملكة الأخرى، لتتلاشى هذه النظرة الضيقة لأهمية الدين الروحي إلى رؤية أخرى أكثر توسعية فبات العالم كما يُعبر البعض مجالاً ثقافياً تختلف فيه البشرية في طباعها وعاداتها ودينها وطقوسها مما يُسبب لا محالة المنازعة والمدافعة العنيفة، تستعين فيه بلا شكّ بالروح المعنوي والعقائدي كمحفز لصراعها مع الآخر المخالف^(٣)، وعلى الرغم من أنّ الكنيسة في نشأتها تموضعت في موقف لم يكن ليقل عن الدولة في ارتباطها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي عن الدولة بل استحوذت على المال والاقطاع والرجال مما جعل وضعها يشبه وضع الدولة بصورة كبيرة، ولكن مع تزايد نفوذها وثروتها وتابعيها وظّفت كل مؤسساتها خصوصاً الأديرة والمدارس والكنائس للاستيلاء على كل المكاسب التي كانت تحت سلطة الدولة ودعت إلى قيام سلطة واحدة تفرض سلطتها على كلّ السلطات الأمر الذي أوجد تفوقاً بارزاً على الملك الذي غدت سلطته مُقيّدة داخل حدود اقليمية ضيقة، أما الكنيسة فقد زاد

مركزها قوة ومثانة، ثم أنّ وظائفها الروحية كانت أكثر أهمية من وظائف الدولة حتّى أنّ الأثرياء وأصحاب المناصب كانوا يتهافتون إليها ويعلنون ولائهم إلى الكنيسة دون الدولة^(٤). غير أنّ هذا الصراع لم يستقلّ إلا بعد أن استتبّت المسيحية ومكنت من وجودها في الدولة، فهي بدأت بادئ الأمر بنشر دعوتها من ثم جاهدت لثلاثة قرون من الزمان لكي تحفظ كل ما حقّقه من مكاسب فعملت على بقاء قوتها وسلطانها، إلا أن هذا الكفاح المرير في سبيل انتشار الدين وبقاء تعاليمه قد أدى بالكنيسة إلى تجاوز الروحانيات إلى الماديات والخروج بالدين إلى الحكم، وعندما اعتنق الإمبراطور قسطنطين المسيحية وجعلها الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية بدأت الكنيسة تتوجس خيفة من سلطان الإمبراطور وراحت تحاول منعه الخروج من السلطة الزمنية إلى السلطة الروحية^(٥).

وعلى الرغم من الدور الكبير الذي لعبته المؤسسة الدينيّة في شحذ الهمم نحو الحروب الصليبيّة إلا أنّ هذا الشحذ للأنا المسيحيّة لم يتحصل لولا ربطها بين مفاهيم الحرب وعلاقته بالتقديس بدلالة ((أن التفكير في "الأنا" ينمّ في ضوء سلّم مُحكم من القيم الدينيّة، فمن الطبيعي أن يظهر الآخر المُختلف))^(٦) ومن هذا المنطلق شنت الحروب المُقدّسة من خلال تناولها لمفهوم السلاح وعلاقته بالحج، فالحج المسلح والحرب المقدّسة وكل استخدام للقوة هو جزء من الحج المُسلّح، فتحدّثت عن انكار الذات لا كسبيل لفداء الآخر، بل لإثبات الذات المُقدّسة وهي الأنا المسيحيّة، وهذا يقال في استخدام مفاهيم التوبة والندم والغفران والتكفير عن الخطايا والذنوب التي لا تحصل إلا من خلال فداء المسيحيّة والتبشير وطرد الدخلاء وإجبارهم على الركوع لها، وكل ذلك لا يحصل إلا بحُب المسيحيّة من خلال التضحية بالنفس كبرهان لها، ليس فقط على سبيل الأنا الدينية بل إنها الأنا التي تأخذ بعدها السياسي والاجتماعي والفكري، لذا فالأنا الدينية تتوغل على جميع الأصعدة بفرض هيمنة الكنيسة سلطتها على كل شيء، وإلى ذلك يُشير "زابوروف" بأن الايديولوجية الصليبيّة مثلت مُجمل التصورات والنظرات الكنسيّة اتجاه الآخر، فصاعها هؤلاء كصور جاهزة ثم استوعبها المسيحيّون ولا سيما المقاتلون الصليبيّون كأهداف نبيلة ومقدّسة في سياق الدفاع عن العقائد المسيحيّة ضد

كل من خالف التوجهات الكنسيّة، لتتحول جميع تلك الصور لا ضد دين معين بل ضد جميع من خالف الديانة المسيحيّة، فتحوّلت كل العناصر المبرقشة والمتنوعة لهذه الايديولوجية كصور ومعايير في قوالب جاهزة تُشكّل الترسانة الفكرية للدعاية الكنسيّة ضد الآخر^(٧). وقد شارك في رسم هذه الصورة كل من المقامات الرفيعة في الكنيسة من الآباء والأساقفة والوعاظ ومن جندتهم الكنيسة من عامة الناس والمعتوهين لشرعة أبشع الصور ضد الآخر حتّى ترسّخ لدى النّاس بأنّ قرارات الكنيسة من حرب وأمر ونهي وغيرها هي اعمال رائيّة وليست إنسانيّة، وللبرهان على ذلك بالغوا حدّ الخرافات والسخافات في نسبة ما لا يليق بالله وبنبيّه من ظهور لعيسى ومريم والرسل والقديسين ونسبوا للسماء علامات وأدلة تُنبئ بالحرب المقدسة ضد الآخرين^(٨).

ومن خلال هذا المنظور فإنّ الكنيسة لم تتركْ لا سياسة ولا فنا ولا علما ولا اقتصادا ولا تعليما إلا وقد طرقت بابه للسيطرة عليه مما رسخت قواعدها في المجتمع ناهيك عن تعيين الأباطرة والملوك بتركية من عندها، وهذا التدخل القوي من الكنيسة في الشؤون السياسيّة وبسط نفوذها في الدولة لم يكن بالمخاض اليسير بل دشنت أفقا جديدا جعلت كبار الباحثين في الفلسفة السياسيّة أن يصفوا تدخلها في السياسة بأخطر حدث ثوري في تاريخ أوربا الغربيّة على المستويين الفكري أو السياسي مما ولّد رؤية جديدة بأنّ الدافع إلى قيام المسيحيّة لا ينحصر بالبُعد الديني^(٩). فقول المسيح بأنّ مملكتي ليست في هذا العالم لم يُعدْ ليستقيم مع الزمان والبيئة التي طورتها الكنيسة، فأين السيطرة على الدولة وشؤونها وتعيين حُكّامها وجمع خزائنها من الترويض والتهديب والقيم والخلاص الذي جاء به المسيح، وهو ما استدعى "روجيه غارودي" إلى القول بأنّ المسيحيّة ابتعدت عن نهجها الأول إلى توجه آخر، ففارق كبير بين المسيحيّة كديانة والمسيحيّة كمؤسسة تعبر عن نفسها بالمؤسسة الدينيّة "الكنيسة" وتارة أخرى بالمؤسسة التي تسيطر على الحاكم الزمني، وهذه مسيحيّة المؤسسات ستقوِّض لا محالة بالفساد ((ولكن مسيحيّة المؤسسات التي حددت شكل الديانة المسيحيّة منذ عهد الإمبراطور "قسطنطين" (٢٧٢-٣٣٧ م) إلى يومنا هذا، قد أفسدها الفكر الإغريقي والتنظيم الروماني، أفسدها الغرب، إن التنظيم التسلسلي يصون للبابا الاسم الروماني

القديم وهو الحبر الأعظم. وقد ترعرعت المؤسسة كلها في قالب الإمبراطورية الرومانية^(١٠).

إن هذه الجدلية تقودنا إلى أن الكنيسة حاولت أن تُسَخَّر المجالات المختلفة لـ "الأنا" اللانسانية بل أصبحت هي "الأنا" المسيحية، على اعتبار أن الآخر اليهودي والوثني في الإمبراطورية الرومانية لم تُرَدُّ لهم أن يبقوا على مُتَبْنِيَاتِهِم المختلفة، فأرادت أن تُسيطر على الشؤون السياسية لتفرض هيمنة الأنا المسيحية على الآخر المُخالف وهو ما يُلَوِّحُ بأن المسيحيين الأوائل التزموا بتعاليم يسوع التي وردت على لسانه أو حواريه بضرورة تكريس مبادئ الاحترام والمساواة والعدالة والقانون الطبيعي لأفراد الجنس البشري، فلم يردُّ عندهم دولة أو ديانة لها خصوصية مُحددة فدعوا إلى دولة تلتزم بالعدالة بين الأفراد^(١١)، معنى ذلك لا نزاع بين الدين والدولة ولا تصادم مع السلطة الوثنية، بل أن الأوامر وردت إلى المسيحيين بعدم زحزحة السلطة الحاكمة أو الخروج عليها وتمحورت فكرتهم إلى وجوب إطاعة كل ما يصدر عن مؤسسات الدولة من أوامر والابتعاد عن النواهي حتى ذكر بعض الباحثين بأن المسيحية قد ساوت مبدأ الطاعة فيما بين الله والملك، فأطيعوا الملك كما تُطيعون الله وانصاعوا لأوامر الدولة وحُكَّامها بمُختلف مقاماتهم^(١٢).

وهنا نود الإشارة إلى أن أهمية هذا المبحث يُبَيِّن طبيعة الصورة المركزية التي ستُخلفها الكنيسة في ذهن المسيحيين عن الآخر، فالتجربة التي ستُخلفها الكنيسة باعتبارها السلطة المركزية الدينية لا سيما بعد فرض هيمنتها المطلقة على الدولة سنُتَشَأ نواة العلاقة بين الكائن التي تمثلها الكنيسة والآخر، فإذا كانت الكنيسة ترى في نفسها القاعدة والمركز للمسيحيين فإنها لا محال صاحبة الحق المطلق وممثلة السماء في الأرض في كل شاردة وواردة أعلنت عن مسؤوليتها اتجاه الواقع والأحداث في الدولة فهي صاحبة حق التصرف اتجاه الآخر، فهي المسؤولة عن الغير في حياته وشؤونه وأفكاره ومعتقداته، هذه الرؤية ستكون الأساس والناموس الكوني الذي يُحيل إلى الآخر تجربة شاملة من السيطرة المطلقة والمركزية على الآخر، وهذه المركزية لم تتشكَّل وتتوجه بالموجَّهات المختلفة إلا بعد أن كانت كـ ((نتيجة الأخذ بمرويات تكرارية تكتسب

مضامينها وضعا شرعيا، وبما أنّ تلك المرويات توجه أفكار الرّحالة والمؤرخين والجغرافيين والفقهاء وكل من يسهم في صوغ الصور الذهنية للآخر، فمن المُنتظر الحصول على سلسلة من الاحكام غير المنصفة بحق الأمم^(١٣). وهذه الصورة المركزية المُشوّه والمختلفة ستظلّ اللبنة الأكثر أهمية وواقعية في السيطرة على الأفكار والأقدار لتشكيل الرؤى عن الآخر ابتداءً من القرن التاسع وحتى الخامس عشر منه كما زعم بعض الباحثين، لكن الفحص المُتأنّي لصورة الانتماء الأنا الدينيّة تُظهر عدم إمكانية الاقتصار على سنة أو قرن مُعيّن ففكرة الانتماء الديني سادت منذ القرن الثاني والثالث الميلادي على مرّ العصر الوسيط نعم هي قد تكون أكثر وضوحا بعد القرن التاسع الميلادي، حيث أرادت أوروبا المسيحيّة تتصير الآخرين، فكل الإمبراطوريات القائمة في تلك الفترة أخذت صبغة دينية في صراعاتها المختلفة، فعملت كل إمبراطوريّة أو دولة دينيّة على تركيب صورة مُشوّهة ومختزلة اتجاه الآخر، وهذا ما عملت عليه الديانة المسيحيّة مُتمثلة بالكنيسة بصورة واضحة حين أحست بالتحديات، فعملت على تحقيق جُملة من الموارد للحفاظ على مركزيتها منها:

- القضاء على التحديات الداخلية متمثلة بالديانة الوثنيّة السائدة بصورة واضحة.
- القضاء التحديات الخارجية متمثلة بوقف الزحف والتوسع للديانة الإسلاميّة^(١٤).
- العمل والإعلان عن الرغبة في التصير والتبشير بين أفراد المجتمع كافة^(١٥).

ولم تمارس الكنيسة كل هذه الإمكانيات في محاربة الوثنيين والتوسع نحو الشرق والغرب للتبشير للمسيحيّة لو لا وجود سند قوي لها في الإمبراطورية، فمنذ القرن الرابع وفي عهد قسطنطين كُيفت المسيحيّة لثلاثم النظام السياسي، واستخدمت هذا النفوذ كغطاء شرعي لتوغلها دينيا وسياسيا وأخلاقيا واجتماعيا لبسط نفوذها التام، وهو ما أشار إليه نفرّ من الباحثين بالقول ((انتقلت الكنيسة إلى ممارسة نشاط مغاير لروح المسيحيّة في نشأتها المبكرة.. تحولت الكنيسة من كنيسة يسوع المصلوب إلى كنيسة الله القادر على كل شيء، لقد كان في وسع المسيحيّة استنادا إلى جذورها، أن تكون أوثق رباط يربط الشرق، لكنها بسبب تلك الملابس اتجهت إلى ناحية أخرى، أمست قوة سياسيّة حينما اندمجت في بناء مؤسسة الدولة، وفيما بعد في ثقافة الغرب))^(١٦).

وعلى إثر هذه النقاط الواردة فإن الصورة التي رسمتها الكنيسة ستظل في أذهان المسيحيين اتجاه غيرهم من المخالفين^(١٧)، ومواجهة جميع التحديات الداخلية والخارجية فرسمت الصورة الأوروبية التقليدية عن الآخر فأظهرت بذلك اسهامات الكنيسة الواضحة في ترك أثرها على الفضاء المسيحي من مفكرين ولاهوتيين ومن عامة الجمهور، فللكنيسة الأثر المهم في خلق هذه الصورة والتي لا يزال الكثير منها قائم حتى اللحظة ويقاوم الزوال وكل ذلك يتلخص كما يكتب "سودرن" بفضل الكنيسة ورجالها من رهبان وقساوسة وآباء^(١٨).

وفي ظلّ هذا المسار القوي للكنيسة وسيطرتها ما الذي يُجبرها على الاعتراف بالآخر أو مجادلته، فطالما باركت ونقّدت حملات وحروب وجولات وصولات لإرغام الآخر في الدخول إلى المسيحية، إنها بعدتها وعددها، بقضها وقضيضها، بقوتها وحجمها اكتفت عن كل آخر يُقابلها، فصادرت الآراء وحجبت العقائد وكممت الأفواه واغتصبت الأراضي، فما الذي يمنع من مُصادرة حُرّيات وحقوق الشخص البشري المُختلف، إنّ الأنا والذات المسيحية أصبحت لا تتشكل إلا من خلال المؤسسة الكنسية المُكثفة لاهوتيا وسياسيا واقتصاديا عن كل شيء فضلا عن الآخر، فهي ترسم سياسة الدولة وتُبارك زعميها، وتُجبر الآخرين على الحروب من أجلها، فهي ليست مُهتمة بالآخر ولم يُعد لها ميول ورؤية اتجاهه، هذا هو شأن أوروبا منذ القرن الثامن الميلادي وما بعد فتوحات أوروبا تحت راية الكنيسة الكاثوليكية فلم يكن للآخر المُخالف أي مكان في عالمها التصوري أو السياسي، فليس من السهل كما رأت الكنيسة ما دمت قويا وأمتلك كل المقومات أن أبدي اعترافا للآخر ما زال الوسع والاستتار بكل شيء متحققا^(١٩)، فالكنيسة القوية هي المُعبرة عن جميع تطلعات أوروبا وهي الذات المُشكّلة المُسيطرة على الشؤون الفكرية والسياسية والعلمية.

وما يشغل المؤسسة الدينية الكنسية اهتمامها بفرض سطوتها على كل من يُخالفها في الشؤون المختلفة، فكل تفسير خارج فهمها تعاملت معه كخطر مُداهم لديمومتها وجب إزالته والتخلص منه بكل الطرق المُتاحة، فالشائع والمقبول هو الفهم الكنسي للمسيحية وهو الفهم الحقيقي والأصيل اتجاه القضايا، فالكنيسة المسيحية

بوصفها الأنا الحقيقية عُدَّت حاجة سياسية ودينية وفكرية ضرورية لذا فالتحجيم والتضييق كان أبرز المواقف منها اتجاه الديانات والحضارات الأخرى، وفي ضوء هذا الفهم فإنها اعتبرت بأن ما لديها من كتاب مُقدَّس قد حوى بين دفتيه كل ما يحتاجه الإنسان في الدنيا والآخرة، لذا فإذا ما تصفح المرء هذا الكتاب ودقق وفسر وأوّل مضامينه خرج بالنتيجة المُبتَغاة اتجاه الاجتماع والدولة والدين والأخلاق والعقائد واللاهوت وغيرها، فالأنا الكنسية رفضت على العامة وحتى الخاصة من خارج الكنيسة فهم الأنجيل وتفسيره والتدبر فيه من خارج رجالات الكنيسة، وما على الديانات والحضارات المختلفة إلا قبول مُعطياته بعيدا عن كل تفكيرٍ وتساؤل. هذه الأنانية الكنسية الوحودية التي قامت على حب ذاتها واقصاء الآخر لم نجد تفشيها لدى نبي هذه الأمة ولا حتّى عند أكابرها الأوائل في وقتها المبكر، فتلك الغيرية القائمة على حب الآخر والتعاضد معه وقبوله بدأت تختفي شيئا فشيئا بعد الهيمنة الكبرى للكنسية على الدولة ومؤسساتها لتُحاول أن تُنتهي كل غيرية غيرها، فما سوى المسيحية وكتابها ولاهوتها يُعدّ باطلا، فقاومت الأفكار وصادرت العلوم وأعدمت العلماء وحرقت الكتب وحرّمت القراءة، ونادت بأن رجال الكنيسة هم المُمثلون الحقيقيون لله لهم الحق في الحُكم وإصدار الأوامر ووجوب طاعتها وتعذيب كل من يُخالف أوامرها وإثابة من أطاعها^(٢٠).

ويجب التفريق بين الديانة المسيحية في آلية تعاملها مع الآخر وبين المؤسسة الدينية التي أرادت أن يدخل التبشير إلى أفراد المجتمع من خلال اعطاء التفسير والنظرة الأحادية للدين، فالمسيحية كشعار رفعتة يقوم على ممارسة القوة والإكراه مع الآخر، فعملت وبكل ما أوتيت من قوة على فرض صورة نمطية عن الإسلام والمسلمين اتسمت بالتشويه أثرت على العقل الجمعي المسيحي فبنا صورة سلبية أخذ كل محتواها عن المؤسسة الدينية باعتبارها صوت الله وممثلة المسيح والمسيحيين في الأرض، يجب أخذ أوامرها وإطاعتها ومن جهة ثانية فإن هذا المتخيل المسيحي دوره بصورة كبيرة على خاصة المسيحيين فضلا عن عامتها مما صعب الأمر على أي مسيحي مخالفة هذه التوجهات والابتعاد عنها، وإذا كانت المسيحية في بدأ دعوتها تقوم على مقولات

اعطاء ما لقيصر لقيصر وضرورة الحفاظ على السلم والسلام مع الآخر, فإن الكنيسة كما يُدلل "أفائية" في كتابه (الغرب المُتخيّل صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط" انتقلت بالتدريج لفرض هيمنتها المتمثلة بـ "الانا" فخرجت من الموقف السلبي برفضها للعنف والقوة والحرب مع الآخر إلى تبني مبدأ القوة كأداة للحفاظ على الذات لاقتحام قلاع الآخرين وتهديمها, وعلى ذلك فقد تطورت فكرة وممارسة الحرب المُقدسة تحت قيادة المؤسسة البابوية, مما يلوح بأن المخیل بصورة النمطية المختلفة لعب دور اللحمة التي اعطت للمجتمع المسيحي الوسيط وحدته ضد الآخر من اختراق وتهديد واختلاف^(٢١).

وعلى ضوء هذه الرؤية فالأنا المسيحية أصبحت أنا تُحددها الكنيسة فعملت على قلب أساليب الرؤية السابقة وهو ما يُمكن فهمه وتسويغه إلى الغاء الآخر المُخالف فاحتكرت الكنيسة كل العلوم ورفضت التعامل مع الديانات فدّست الآخر ومهدت للحروب بأساليب مبتورة وبرز صور مُشوّهة عن الآخر.

المطلب الثاني/ تشكل الأنا السياسية المسيحية عند الأكويني:

لقد فرضت الديانة المسيحية حضورها بين المجتمع الوثني لا سيما بعد الاعتراف الحاصل بها من قبل "قسطنطين" مما سبب زيادة أفرادها بعد أن كانت موضع الاضطهاد من قبل الامبراطورية الوثنية لكن التنظيم الجيد والالتزام بالأوامر جعلت من المسيحيين موضع اهتمام الامبراطورية وامتتعة بحماية السلطات المدنية فبرهن المسيحيون على ما في طائفتهم من القدرة على مُغالبة الاضطهاد الذي حلّ بهم في زمن الأباطرة السابقين مما دعا بالسلطات الجديدة إلى رفع الحيف عنها وتابعيها فدخل الأفراد إلى هذه الديانة وشهدت ازدياد صفوفهم بنسب كبيرة لما اشتملته من تعاليم دينية ممزوجة بتعاليم الأفلاطونية المحدثة^(٢٢).

ومع نشوب الحروب الصليبية وازدياد رقعتها أخذ اللاهوتيون والفلاسفة الذين ظهروا في العصر الوسيط المسيحي يبدون اهتماما كبيرا بالآخر سيما الآخر المسلم لمعرفة عقائدهم, إذ بدت الديانة الإسلامية تفرض نفسها على الصعيد السياسي والاجتماعي والعلمي والفلسفي, مما استدعى على القائمين على المسيحية أن يدقوا

ناقوس الخطر اتجاه هؤلاء، ويعد الأكوييني من أبرز الفلاسفة الذين استحضروا الآخر في مؤلفاته على الرغم من أنه لم يُخصَّصْ مؤلفات مُستقلة تبحث عن الآخر إلا أنه نظر إلى الديانة الإسلامية ك ((ابرز تحدي واجهته المسيحية في القرن الثالث عشر، هي تحدٍ لفرسانها، لمفكرها، ولاهوتها بلا شك أو ريبة، مما استوجب الوقوف على العديد من الأسئلة، فمن هؤلاء، أهم وثنيون، أم عبدة أصنام، أم اتباع العقل الخالص، أم فرقة مبتدعة انحرفت عن المسيحية وتتكروا لها؟))^(٢٣).

إن الإجابة على هذه التساؤلات استدعت إلى أن يفكر الأكوييني وغيره ممن سبقه أو عاصره أن يحتاروا في الوصول إلى الاجابة الواضحة عنهم، فقبل الأكوييني وقع كل من "أنسلم" (١٠٣٣-١١٠٩م) و"أبيلارد" (١٠٧٩-١١٤٢م) في مناقشات حول الإسلام وما كان منهم إلا أن خرجوا في حيرة وعدم تقديم حكم نهائي حيال المسلمين. وإذا تواتر من البعض بأن السراسانيين - المسلمين - موحدون كحال اليهود يتشاركون في إله واحد، أو اعتبرهم البعض أقرب إلى الوثنيين فإن ((القديس توما الأكوييني يدرك جيداً بأن العقيدة التوحيدية تشمل بين أكنافها اليهود والمسيحيين والمسلمين))^(٢٤)، مما يُميط اللثام عن الوثنيين الفاقدين لأهم عقيدة وهي الإيمان بوحداية الله التي لا وجود لها عند الوثنية لتعدد الآلهة أو رفضها من قبل بعضهم^(٢٥). وإذا كانت الكنيسة قد عملت على اهدار أمل الاعتراف بالآخر على الرغم من أنها قد خرجت من ذات المعاناة والاضطهاد التي تعرضت له، انشغل مفكرو هذه الحقبة عن الحديث عن ضرورة الدولة وأناها في ضوء الكنيسة وآراءها المعتمدة التي رأت بأن وجود الدولة قد حصل نتيجة للخطيئة الآدمية. وفي الفلسفة السياسية التي وضعها القديس "أوغسطين" (٣٥٤-٤٣٠م) يُعاد بناء الدولة وعلاقتها بالأفراد عنده من زوايا متعددة يجب تأملها والتدقيق في نتائجها، فهو في كتابه (مدينة الله) على الرغم من حديثه عن الطبيعة البشرية التي تُشدد على ضرورة الخضوع إلى السلطة وهو أمر فرضه النظام الطبيعي الذي كما جعل من رب العائلة حاكماً على أسرته كذلك جعل وجود الحاكم كضرورة لحكم المدينة وعليه ((كما أن العائلة هي أصل المدينة وجزء منها، وكما أن كلَّ أهل يرتبط بغاية من المستوى عينه، وكل جزء يرتبط بالكل الذي به

يتعلق، من الواضح أنّ سلام العائلة يوجّه إلى سلام المدينة أي إلى اتفاق السلطة والطاعة بين سكان المنزل الواحد كما يعود إلى اتفاق السلطة والطاعة بين سكان المدينة^(٢٦)، إلا أن أصل الحاجة إلى هذه السلطة أرجعها كنتيجة لتكفير البشرية عن خطيئتها إذ مثلت هذه السقطة كنواة لتحقيق أي عدالة حقيقية، فيدعو "أوغسطين" إلى توطين مجتمع سياسي صوّره الله على أنّه فرض عليهم كعلاج لخطيئتهم فكان هذا المجتمع مُقدّر إلهيا ومفروض عليهم، وما يفهم من هذه الرؤية أن القديس "أوغسطين" حاول أن يخرج بنظريته السياسيّة والوصول لنهايات الخلاص الروحي من خلال الكنيسة أو الدولة حتّى رسم "أوغسطين" نظريته عن المُجتمع السياسي بأنّه يقع في سياق الأمور الروحية/ المعنوية لذا صرّح "سكندر" بأن الأركان الذي انطلق منها ربطه للمجتمع بالإيمان بالأخريات فكانت حياة الناس كتكفير لخطاياهم واعداهم للحياة الآتية^(٢٧).

فيظهر من النصوص المختلفة التي وضعها في "مدينة الله" بأنّ الله لم يُرد أن يخلق البشر مختلفين متناحرين متنوعي المعتقدات والعادات واللغة والأخلاق بل أنّه ((أراد أن يخلق الناس من إنسان واحد، لكي يجمع فيما بينهم بتشابه الطبيعة، ويوثق رباط الوحدة الأخوية))^(٢٨) لكن فظاعة الخطيئة هي التي شرّعت لتعاليم جديدة وسببت الصراع والحقد والكراهية بين الآدميين، فخراب البشر نقل إلى الأجيال المتعددة ظاهرة الاختلاف التي جعلت الأمم المنتشرة تستسلم لإرادات مختلفة وتخضع لسلطة سببها الخطيئة، فقبل الخطيئة أراد الله عكس ذلك، هذا التساؤل يقودنا إلى إيجاد الإجابة بين طيّات الصفحات المختلفة لكتاب (مدينة الله) إذ قبل الخطيئة لا موت ولا خوف ولا ألم، فلا شيء يُعكّر راحة البشرية جسدا وروحا ولأنّ السعادة كُتبت له في كلّ شيء، بالتالي لا اختلاف ولا تعدد ولا مشار ولا مذاهب تُسبب له الكدر والشر والمخاوف^(٢٩). أما بالنسبة إلى القديس الأكويني يعمد على تشكيل المُجتمع السياسي انطلاقا من قول المُعلم الأول بأن الاجتماع الإنساني يبعث الطمأنينة والسكينة بين الأفراد اعتمادا على كونه ((حيوان اجتماعي وسياسي))^(٣٠)، فيرى الأكويني في كتابيه (الخلاصة اللاهوتية) و (في حكم الأمراء) بأن الإنسان مجبول على الاجتماع مع الآخر بحسب الطبيعة

التي هو عليها فلا علاقة بالخطيئة بتكوينه للمدينة أو الدولة، فلو فرضنا بأن الإنسان الأول لم يتلبس بالخطيئة فإنه يُعاشر الآخر لمدينته لا لخطيئته، فباعتبار الطبع وكونه سياسي يعيش مع الآخر حتّى في حالة البرارة، فحديث الأكويني عن التسلط يرتبط بخير الآخر لتحقيق المنفعة العامة في حال البرارة أو الخطيئة ليخرج التسلط من دلالة العبودية والرق ليُقصد به تدبير الآخر وسياسته من باب ((إنما يتسلط مُتسلط على الآخر كحرٍ متى قصد به إلى خيره أي خير ذلك الآخر أو إلى الخير العام وهذا النوع من التسلط كان بين الناس في حال البرارة لأمرين، أولاً لأن الإنسان حيوان مدني بالطبع فكانت عيشة الناس في حال البرارة مدنية أي اجتماعية))^(٣١)، وبذلك انفصل الأكويني عن الرؤية الكلاسيكية التي ظهرت في العصر الوسيط والتي حاولت ربط نشوء المجتمع والدولة بالخطيئة الأدمية، فالمعيار الذي ينطلق منه الأكويني لا يقتصر على علاقة الخطيئة والطرده من الجنة لتحقيق الاجتماع الإنساني بل عمد إلى مراجعة العقيدة المسيحية وعمل على احياء المكانة المركزية للفكرة القديمة عن الطبيعة، وعلى ضوء هذا الفهم فإن توما يستعيد افتراضات أرسطوطاليس ويؤكد بأن البشرية باستطاعتها التواصل مع العالم والموضوعات لبناء حياة فاضلة بعيدا عن سقطة الخطيئة، فالطبيعة هي التي تُقيض على الموضوعات لتجعل منها كنظام للأشياء والكائنات فلم تُعدّ الطبيعة ولا الاجتماع السياسي مرتبط بالخطيئة بشكل لا يُمكن اصلاحه بل كل ما موجود متناغم ومُنسجم مع طبيعة الحياة التي أرادتها العناية الإلهية^(٣٢).

إنّ هذه الرؤية الجديدة التي يتحدث عنها الأكويني جعلت منه ينطلق من مفاهيم أكثر انفتاحا وقبولا للآخر من تلك التي بنيت عليها الكنيسة آمال بقاءها ودوامها، ولا يُمكن للأكويني أن ينقلب على آراء الكنيسة بصورة مفاجئة بل الأمر يتطلب جُملة من العوامل المتدرجة فمثل هذا التحول مصحوب بالمطبات والآلام والقتل والإبعاد، لكن الرغبة في التحول عن المسار شكّل هاجسا للأكويني في الانفتاح على الآخر.

فلم يقبلُ الأكويوني تدنيس الآخر كم عملت الكنيسة التي مارست سياسة تقوم على الأنا التوسعية والعالمية في نهجها التبشيري اتجاه الآخرين^(٣٣) لتستقر في مركزية خاصة بها، فتخطى الأكويوني كل الخطوط ناكرا احتكار القضية في بعدها الديني الأناني فوسّع لآخر دورا في الحياة الإنسانية، لثسبب هذه المراجعة عواقب غير حميدة - فيما بعد - على العقائد الكنسية، فتحول الفهم الأكويوني كروية لتحقيق حياة إنسانية موجهة لكل يتحقق من خلالها الخير للجميع في إطار المدينة لا في إطار الدين وذلك بعد أن كان النموذج اللاهوتي مهيمنا في تشكيل كل صورة عن الآخر، فباتت العامة والخاصة تبني لنفسها المتخيلات العامة وتغور في طياتها، وتستبطن وتحكم من خلالها في توجيه المواقف اتجاه الآخر، وتصعب مهمة تغيير المتخيلات وذلك بعد أن تصبح ركدا مطمورا تحت أكدا المدونات والمرويات ليصعب أمر تغييرها بعد مرور الزمن فلا يمكن التعامل معها في سياق التحوّل والمتغيّر بين الأنا والآخر^(٣٤). في خضم هذه الأجواء وهذه البيئة نتحدث عن القابلية والإمكانية للتحوّل عند توما الأكويوني حيث بقيت المؤسسات الدينية والكنسية تُعبئ اتجاه الآخر مختلف السرديات والمكروهات لما يُقارب القرنين من الزمنين فهل من البساطة أن يُبدل الأكويوني تلك النظرة السائدة ويعوضها بنظرة لا تستند على استخدام الدين لشن الحروب، انبرى الأكويوني للوقوف ضد الحرب فجاهد جهاد مستميتا كما يُعبر "محمود محمد شاكر" وهبّ كرجل راهب ذو حمية لمعالجة الخلل الواقع في الحياة المسيحية التي لم تحم رعاياهم قبل غيرهم من التساقط الفكري والديني والعسكري عمل الأكويوني لمعالجة هذا الخلل وظّف ذكاءه المتوقّد فوقف قبالة الجهلة من الرهبان والملوك المسيحيين الذين بسطوا سيطرتهم على كل شيء، مُريدا بذلك اصلاح الخلل الحقيقي في الحياة المسيحية ولم يمنع هذا من توظيفه لأفكار الفلاسفة السابقين منهم ولا سيما المسلمين كـ "ابن سينا" و "ابن رشد"^(٣٥).

وما يلفت الانتباه أن ننزع إلى استنتاج بأن الأنا المسيحية التي ارتأت الكنيسة على اشغالها والترويج لها بشتى الطرق المختلفة قلبها الأكويوني بأساليبه حتى أصبحت لم تعد ذات قيمة كبرى في فلسفة الأكويوني السياسية، فالأنا الكنسية غير الأنا الأكويونية التي تتوضح عنده من خلال الاجتماع مع الآخر وبه يعرف الشخص ذاته، فلا مجال

للحديث عن الرذيلة والخطيئة والفساد بصيغتها المعهودة ليظهر إعادة بناء مفاهيم جديدة عن الاجتماع وهو ما أشار إليه "كين" بأنّ تعاليم الأكويني سادها التحرر وجيئت أكثر تفاؤلاً وتتغام مع الحياة السائدة فكانت بمثابة انتصار مهم أمام فكرة توسيع النظرية المسيحية للحياة^(٣٦)، وتدلنا المصادر بأن هذا التوسع الذي أرادت الكنيسة على حساب الآخر المُخالف لم يلقَ قبولا لدى الأكويني وهو ما قد يتضح من خلال كتابه (في حكم الأمراء) عندما خصّص مبحثا للحديث عن طبيعة العلاقة بين الحاكم والكنيسة، يُمهّد هذا المبحث لوضع مبادئ لاحترام الآخرين وعدم قبول اجبارهم على ترك معتقداتهم والزامهم لرغبات تُخالف ميولهم، وما على الكنيسة إلا أن تعمل على ما خطّه المسيح برفض اجبار الآخر بترك معتقداته، وما المسيحية ونبّيها وكنيستها إلا أن تعمل على تحقيق الغاية القصوى للوصول إلى الخلاص والسعادة في الدار الأبدية، أما سبيل العمل على انتزاع حريات الآخرين الدينية والعقائدية والأخلاقية بالقوة لم يظهر أي متن لها عند الأكويني، فلم يجبُ الحرب على الآخر لتحقيق التبشير المسيحي، لا بل أنّ الأكويني يُرجع أمر الحرب إلى دفع الضرر عن الرعية فعلى ((الملك أن يُحافظ على الرعية وأن يجعلهم آمنين من الأعداء، لأنّه ليس هناك فائدة من تحاشي الأخطار الداخلية لو لم يتمّ درء الأخطار الخارجية))^(٣٧). فينظر الأكويني للمجتمع البشري على أنّه مكان للحياة البشرية المُشتركة التي تُبنى على قبول وإرادة البشر لتحقيق الصالح العام مع الآخر، ويلوح مما سبق بأنّ الأكويني تمرّس في توظيف الفلسفات السابقة سيما الأرسطية ليخرج بعيدا عن الكنيسة إلى ((عكس المنظور بشكل حذري، لم يعدُ المجتمع البشري محددًا حصريًا بنظام أساسي تحدّده الخليقة بشكل نهائي، ولكنّه يظهر كنظام في حالة حركة قادر على التوجّه نحو السعي إلى الخير))^(٣٨).

فمصائر الرؤية التي خرج بها الأكويني يتمثل في توظيفه لفلسفته السياسيّة وجعلها مستقلة - لا مطلقا - بل بصورة كبيرة عن مجالها الديني لذا لم يستنسخ الآراء السائدة في عهده فحرص على جعل السياسة في تعاليمها مع الآخر كنشاط طبيعي يسمح لكل بالانتهاء إلى خصائصها الإنسانية، والخصيصة الإنسانية هي التشديد من قبل الأكويني لجعل الجزء سواءً كان فردا أو دينا أو طائفة أو مجموعة لا تستطيع أن

تُحقق خصائصها أو ان تكسب صفتها إلا من خلال الكل المتمثل بالمجتمع البشري، هذه الإرهاصات هي التي ستكون بمثابة النقطة الدالة لجعل الفلسفة السياسية الأكويانية مستقلة عن الإيمان، فالكل باستطاعتها العيش والتطور والتقدم وضمان الحياة الجيدة بعيدا عن الانا الدينية، فالبشرية بإمكانها الوصول للحياة الفاضلة والسعيدة من دون المفاهيم الدينية كالخطيئة والرؤيا وغيرها وما على الدولة أن تعمل على القيام بإمكانات المطلوبة وأن تُمدد الطريق لتحقيق ذلك وبصرف النظر عن كون رأس الدولة مسيحيا أو وثنيا، فباستطاعة الكل بما في ذلك الوثنيين أن يؤسسوا دولة جيدة سعيدة^(٣٩)، وعلى اعتبار أن الأكوياني كما سبقت الإشارة يرفض أن يجعل من الأديان أمرا اجباريا فلم يقبل على الكنيسة أن تُرغم الآخر اعتناق دينها، فالإنسان هو وديعة الله في أرضه يتميز بعقله والحرية من أهم مكتسباته التي تجعله صاحب اختيار واستقلالية وهو خاضع لعناية السماء، فالله الذي خلقه جعله تحت عنايته والفحص الشامل الذي يضعه الأكوياني لموضوعي العناية والانتخاب نحتج به على أن الله جعل من الأديان متعددة ومختلفة حتى لو ميّز بين دين وآخر من حيث زمنيته وخاتميته وفرض اتباعه، إلا أنه النصوص المتداولة لدى الأكوياني لا تُشير صراحة أو ضمنا على إمكانية اتباع الدين المسيحي أن تشنّ هجومها لفرض عقائدها وأفكارها لتوجب على الآخر الاعتراف بها، نعم قد يُريد الله تحقيق السعادة والعيش الأفضل باتباع دين ما ويُحب اتباع هذا الدين بنحو أتم لكنه يحب جميع الناس ويُريد لهم الخير كما أن بعثته لنبي بعد نبي لهو امتحان لقبول آخر الأديان لما فيها كلّ الخير، على ان يبقى للبشرية حُرّيتها في الانتخاب فتُخَيّر بين سعادتها وشقائها، بين خيرها وأثامها ((أنّ خلاص المُنتخب ضروري بالضرورة الشرطية التي لا ترفعُ حرية الاختيار، فإذا وإن تعذر على مرذول كسب النعمة إلا أنّ اقترافه هذا الإثم أو ذاك إنما يقع باختياره فهو إذا يؤثم في ذلك عدلا))^(٤٠)، وعلى ذلك من جُملة القول من لم ينتخب من قبل الله لا يصح اجباره على الدخول للمسيحية فيتمتع بالحرية والاختيار في الحياة الدنيا، أما عاقبته المُستقبلية فمرهونة مع الله لا مع البشر، لتكون كل تصرفاته وما تلزم من ثواب أو عقاب يختص بها الله، فالاختيار لا يتم إلا على أساس الرغبة البشرية لاختيار موضوع ما ليغدو بأن

"الإنسان ذو اختيار" فكيف يُجبر المرء على مزاولة عمل أو تبني رؤية مُجبِرا على الإتيان بها، مما يُلوحُ بأن الإنسان هو النموذج الأُوحد بين الكائنات الذي يفعل بحكم ودراية وله القدرة الهائلة في الاختيار و ((إلا لم يَكُن في النصائح والتحريضات والأوامر والنواهي والثواب والعقاب فائدة،...، أما الإنسان فإنه يفعل بحكم لأنه بالقوة المُدركة يحكم بوجود طلب شيء أو الهرب عنه ولأن حكمه هذا ليس بالغريزة الطبيعية.. فهو يفعل بحكم اختياري.. ولكون الإنسان ناطقا فلا بُدّ من ثَمّة أن يكون ذا اختيار))^(٤١).

وعلى ذلك فلا دليل على استعمال القوة للتوسع بل يبدو من ذلك بأن الأكويني لم يرضَ على الكنيسة بعضا من آرائها داعيا للانطلاق من العقل والمنطق السليم ولأنّ العالم أحوج ما يكون إلى ترسيخ المبادئ المُشتركة التي تجمعها بعيدا عن التعسف ضد أبناء جنسه ولأهمية الموضوع نجد بأن الأكويني يُعيد ويكرّر في مواطن مختلفة بأنّ الافعال الإنسانية تكون خاصة بالإنسان لأنها صادرة منه في كونه ربّ أفعاله وهي وحدها التي تُسمى أفعالا واختيارات حقيقية، والإنسان يُحاسب عليها لأنه ربها صدرت منه بتلك الإرادة والعقل التي ملكها وكل ما خالفها فهي أفعال إنسان لا أفعال إنسانية حقيقية، والأفعال الإنسانية يصح ربطها بالغاية القصوى ما صدرت وتعلقت بالإرادة فمتى ما كان الفعل الإنساني هو الغاية القصوى فمن الضرورة أن يكون إراديا^(٤٢)، وهذا يقودنا إلى القول بأنّ للناس سير مختلفة في الوصول إلى الغاية القصوى وتحقيق الخير الأكمل فإذا عملت المسيحية على تحقيق السعادة في الله كغاية قصوى، فإن الواقع يشهد بعدم رغبة جميع الناس لتحقيق هذه الغاية، فلمَ العمل على إجبارهم لتحقيق مقصدٍ لا اتفاق عليه ولا إجماع؟ يُمكن فهم وتسويق الإجابة على هذه التساؤلات من خلال المبحث الذي خصصه الأكويني لهذا الموضوع كإجابة على المنحى الذي سلكته الكنيسة بحروبها لغرض فرض سطوتها وتوسعتها بالقوة. إن الناس عند الأكويني تشتهي تحقيق غاياتها واستيفاء كمالها، لكنها لا تشترك في توحيد حقيقتها كما تختلف في طبيعة محلها إلى مجاميع مختلفة، فليست سعادة الله هي موضع قبول لدى جميع الناس فلن نجانب الصواب - بحسب الأكويني - إذا تحققت السعادة في الصحة أو

الغناء أو الذات أو لم شمله بين أحبابه كغاية قصوى لسعادته, كما يختلفون في دقائق هذه الغاية وعلى ذلك يلفت الأكويوني انتباهنا إلى أن ((اختلاف الناس في مذاهب السيرة إنما يعرض لهم من اختلاف الأشياء التي تُلتمس فيها حقيقة الغاية القصوى ..))^(٤٣). وثُمَّه هذه التصورات التي يتحدث عنها الأكويوني ببناء فلسفة سياسية تقوم على اعطاء مكانة للآخر بعيدا عن الدين أو اللغة وكما تقدّم سالفًا حصر كينونة الإنسان بحيوانية المدنية والسياسية حتى لن يكون الإنسان إنسانا بالتّمام والكمال ما لم نخرج إلى القول بأن وجوده وجودا سياسيا لا دينيا قائم على المجتمع المدني وعلى هذه التصورات لم يعدّ الاجتماع ولا الدولة مؤسسة تشكلت باعتبارها علاجا للخطيئة بل هي تعبير عن المدنية القائم على الاختلافات المتعددة تكون فيها الدولة أعلى وأشمل رابطة كونها العقل الإنساني^(٤٤). والمستخلص لم يكن على الأكويوني بُدّ أن يتمرد على القرارات التي سيطرت لمدّة طويلة اتجاه الآخر, فبنى أساسات أولية خوفا ودفعًا لضرر ما سينتقاه إذا ما أقرّ للآخر ما نفته الكنيسة, فبانت لحظات وتوسعت الرؤى الجديدة في معاملة الآخر.

ويبدو من بواطن هذه النصوص بأنّ مسألة الإرادة والاختيار وافساح المجال للحرية باعتبار الإنسان عقل يتعامل ويختار ويتعلم تؤدي إلى دلالة يتموضع حولها رغبة في الاعتراف وقبولا للآخر لم يستطع الأكويوني افصاحها بصورة مباشرة خوفا أن يحصل له ما حصل لغيره من إبعاد وحرق وتكيل من الجهات المسيطرة على الشؤون العلمية والفكرية والسياسية ليعبر عن الإرادة الإنسانية كأداة للاختيار بين المتقابلات المختلفة, فما دامت الإرادة موجودة يلوح بأنّها رغبة أكويونية في قبول الآخر لتكون وسيلة تمنح للآخر حق الاعتراف والقبول به.

المطلب الثالث/ ثنائية حكم الأنا "الروحي" وحكم الآخر "الزميني"

بعد أن توقفنا مع نظرة الكنيسة وكيف أسست للأنا الدينية وسيادتها على جميع السلطات والمؤسسات الأخرى, حاولنا أن نُعالج الرؤية التي خرج بها الأكويوني في بحثه عن الأنا التي ابتعد بنظرته عن المفاهيم التي أرسّتها المسيحية لهذه الأنا وتحدث عن أنا لا دينية يشترك بها البشر في المجتمع المدني السياسي, وعلى ذلك نتوقف مع

النظرة التي عالجتها ثنائية الأنا الروحية ومعرفة طبيعة علاقتها بالآخر السياسي، وعليه نورد بأنّ نظرية "جلاسيوس"^(٤٥) حول طبيعة العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية والتي عُرفت بـ "نظرية السيفين"^(٤٦) أخذت تجاذبات ومنازعات حتى اشتدّ هذا النزاع في القرن الحادي عشر وما بعده، وتتطوي هذه النظرية على العديد من القضايا والتي تتعلق بما هو روعي وما هو دنيوي، أو بين الروح والجسد، والذي شكّل اهتماما كبيرا في الدراسات المسيحية، إذ قضت الإرادة الإلهية على المجتمع الإنساني أن يخضع في كل تدبيره الديني والدنيوي والسياسي وحتى الطبيعي إلى سلطة الروح وسلطة الدنيا، أما السلطة الروحية فإنّ عُهدتها إدارتها تُتأط برجال الدين، أما سلطة الدنيا فتمثلها السلطة الزمنية التي يُديرها رجال الدنيا، ولا يُمكن لمن أراد أن ينشغل بالدنيا وحكمها أن يُمارس دورا دينيا ويهتم بالشؤون الروحية لهداية الناس واصلاحها من الوجهة الروحية، كما على رجال الدين أن لا يكثر أحداهم بالمجالات الزمنية، إذ كما يكتب "سباين" ((تقتضي تعاليم الدين المسيحي بأنّ أحدا لا يُمكن أن يجمع بين القداسة والحكم، وما كان أحد ليتصور أن أيّ من السلطتين تُمارس سلطة استبدادية))^(٤٧). فالديانة المسيحية بنبيها وكتبها دلّت وبصورة كبيرة على وجوب أن يفهم رجال الدين دورهم في الحياة البشرية والتي أسسها لهم نبي الله عيسى عليه السلام فجميع أعماله وأجوبته وتعاليمه تضمنت تبليغ المسيحيين بكل ما يقربهم إلى الله بقوله (ما لله لله)، كما عليهم الطاعة للحكومة القائمة ووجوب احترام قوانينها وتشريعاتها قدر الإمكان وعدم التصادم معها إذ عنده (ما لقيصر لقيصر)، وقد يكون هذا هو المراد من تعبير "سباين" بصعوبة الجمع بين القداسة والحكم، وإذا ما اتبع كل واحد منهما مهامه وعرف حدوده ابتعدنا عن احتمالية التصادم والاختلاف بين الطرفين، لكن نظرة فاحصة ستظهر لنا بأنّ محاولة أحد الطرفين للخضوع لغروره أو التأثر بنشوة الحكم ومحاولة توسعة سلطاته ستؤدي لا محالة إلى الصدام بين القوتين، وتجاوز الحدود التي رسمها كل مشرع لنفسه، واقتقاد روح المساعدة والمساندة بينهما وهكذا ((حينما شبّ النزاع كان من الممكن لكل من الطائفتين أن تأتي بأمثلة قوية من الوحدات التاريخية المقبولة والتي يُمكن تفسيرها على أنّ إحدى السلطتين هي التي تحكم الأخرى))^(٤٨).

إن تنوّع وتباين السلطات واختلافها في طبيعة العمل وتحديد طبيعة العلاقة بينها قد يكون راجعا كذلك إلى الصورة التي تخيلها الأكوييني في فلسفته السياسيّة والتي قد تكون متأثرة بصورة كبيرة مع رايه في المعرفة، يُمكن أن نحددها بجنبتين:

الجنبة الأولى/ تراتبيّة الموجودات: إنّ النظرة التراتبيّة للكون تؤدي إلى أنّ لكل مخلوق طبيعته ومكانته في ظل النظام العام للموجودات، والأكوييني في حديثه عن المراتب الطبيعيّة نقل هذا الفهم إلى المراتب الاجتماعيّة وطبقاته، فهناك الدولة التي هي عبارة عن هيئة منظمة وموحّدة بتنظيم جميع أفرادها، فالمجتمع يهدف إلى تحقيق غاياته وكماله بعد أن قام بتشبيهه بنظام الكن والطبيعة، فهناك القسس الذين يسهمون في تدبير الشؤون الروحيّة والشعائر الدينية في الدولة، وهناك الحكام الذين يسهمون في إدارة شؤون الدولة، وما الحاكم إلا كتجلي لطبيعة المجتمع وما الحكام إلا كركيزة لتحقيق سعادة الجماعة بعد تعاونهم مع الهيئات والطبقات المختلفة لتحقيق الخير العام^(٤٩). وتُسهم هذه الآراء عند توما الاكوييني في فهمه للحياة الاجتماعيّة والسياسيّة وهي تتماشى بصورة كبيرة مع ما ذكره فلاسفة اليونان فعنده كل شيء يتجه لهدف وغاية فالمجتمع يتبادل الخدمات والمصالح عبر خضوع الأدنى للأعلى وسيادته عليه، والحاجات الماديّة والروحيّة لا تُسد إلا من خلال هذا التقسيم الذي يسمح بتقسيم السلطات وممارسة كل واحدة منهم بشؤونها^(٥٠).

الجنبة الثانية/ استقلاليّة العقل: إذ هناك تركيز على استقلالية العقل في الكائنات المخلوقة، فيرفض الأكوييني إغراق كل سببيّة وارجاعها إلى السببية الإلهية. فلا يُمكن تحجيم المخلوق لتعظيم الخالق، بل أنّ موارد تعظيمه واضحة، وهم بذلك يعملون على انتقاص كمال الله بانتقاصهم من كمال المخلوقات. بل أن الله أراد من عباده التشبه بهم من خلال إعمال العقل، لا باعتبارهم مجرد وجود بل بأخذ دورهم باعتبارهم ذوات وسبب، وليس في ذلك لا تجديف ولا انتقاص من الله^(٥١). وبذلك لا يتدخل الله ولا تُعزى إليه كل الأشياء فلا يتقبل الأكوييني قيام دولة دينية تُقيم أنظمتها وقوانينها كأساس للتشريع

للمجتمع البشري، بل أنه كما يُعبر "دبلو" و "ديل" يدعو إلى وجود نظام عقلائي في المجتمع وبذلك تقبل رؤية أرسطوطاليس الذي يجسد وصول الحُكّام إلى القيادة بعيدا عن صبغتهم بالانتماء الديني، أما عن دور الله فهو المؤسس لإرساء الدعائم في هذا الكون ومصدره، وما على الحاكم إلا أن يُساهم في حفظ نظام عقلائي للمجتمع، ويُساعد على تدعيم الصالح العام، وعلى رجال الدين أن يوفرُوا الفرص لتحقيق الوعي الروحاني. فاعتنق الأكوييني مفهومًا للمسيحية يتميز بانفتاحه أمام الرؤيا القائلة بإمكانية تحقيق مجتمع عادل ومنظم عقليا استنادا إلى فكرة الرؤية العقلانية المؤسسة للمجتمع وتحقيق التضامن الاجتماعي على وفق هذه العقلانية^(٥٢)، حتى لو رأى بعضهم بأن هذه العقلانية لا تنشأ إلا في ظل المسيحية^(٥٣) بدلالة قوة الكنيسة وقدرتها على احلال التزام الرعاية به والعمل على تقويمه من جهة، وخضوعه من جهة الغاية والهدف من جهة ثانية، لكن لا يُنكر الفضل الذي قام به الأكوييني لغرس البذرة الأولى للتفريق بين السلطة الروحية والزمنية.

بالتالي لا يُمكن لنا أن نرجع كل حدث وكل شيء واخضاعها إلى الجانب الإلهي لان هذا سيحد من دور البشر ويُحجم عقلم في تعاملهم ورفيهم وأحوالهم، وبذلك يُمكن لنا تخيل أن الدولة التي ينشدها الأكوييني لا ترجع في كل شؤونها إلى الله، نعم هناك نظام عام وشامل يُسيطر فيه الله على نظام العالم لكن لا يعني ذلك دخوله في جميع أحواله وهذا ما بيّنه الأكوييني في الفصل الخامس عشر من كتابه (في حكم الأمراء) بأن ((تأسيس المدينة أو المملكة يُمكن أن يُستمد من طريقة خلق العالم، فإن نظام حكمها يُمكن أيضا أن يُستمد من نظام حكم العالم))^(٥٤). فليس على رجال الدين بسط هيمنهم على جميع المؤسسات بل لكل فئة أهميتها وتبنيها ووظيفتها قبل بقية أفراد المجتمع فكما أنّ الفلاحون والمزارعون يقدمون مهام إنتاجية لخدمة الشعب، وكما يقوم الجنود والقوات بمهام دفاعية، يقوم رجال الدين بأداء المهام الروحية والأخلاقية، وهم يقعون في مصاف أعضاء المجتمع من حيث أداء الواجبات، أما الطبقة الحاكمة وهي الطبقة العليا من جهة الحكم يجب عليها أن تقوم بوظائفها بخدمة المجتمع شأنها شأن

بقية الطبقات، فالحاكم يشبه ربّان السفينة الذي عليه أن يصل بها إلى هدفه حيث برّ الأمان، فالحاكم مثله مثل بقية الأفراد يقوم بأداء مهامه المنوطة به وعليه تحقيق المصلحة العامة^(٥٥). ولا يُمكن اغفال أنّ طبيعة العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية تُثير إشكالية حقيقية وذلك لتشعب النصوص وتداخلها ولا يُمكن فهم خضوع إحدى السلطتين للأخرى وتحجيمها في نص واحد أو فهمها من خلال نصوص متناثرة هنا وهناك، بل يجب استيعاب تلك العلاقة من فلسفة الأكوييني السياسية بشكل عام، فمثلا لا يُمكن أن نستشف من نصه ((إن الأشياء الأرضية تُميّز عن الأشياء الروحية، وزارة هذه المملكة لم تُعهد إلى الملوك الأرضيين، ولكن إلى القساوسة...))^(٥٦) بأن السلطة الزمنية ملغية لصالح الروحية، وذلك لتداخله مع ((حيث ان الكهنوت عند الوثنيين وكل حياتهم الدينية يبدو أنها توجد فقط لأجل الخيرات الزمنية المنتظمة لأجل خير الرعية والتي تقع تحت مسؤوليات الملك فمن المناسب أن يخضع رجال الدين في الوثنية للملك، وبالمثل في العهد القديم...، ولكن في العهد الجديد هناك كهنوت آخر والذي من خلاله فإن البشر توجهوا في الخيرات السماوية وعلى ذلك فإنه بشريعة المسيح لا بد ان يخضع الملوك للقساوسة))^(٥٧)، فلا يبدو الامر نهائيا والتي كما يعبر بعض الباحثين قد تتقاطع أو فيها رأي مغاير لرأي الأكوييني في اخضاع السلطة الزمنية للسلطة الروحية، والذي يؤكد فيها على أنّ السلطة الزمنية لها نطاقها الخاص الذي لا ينبغي أن تتدخل فيه السلطة الروحية ليرفض بذلك أن تكون السلطتين في يد رجالات الدين بابوات وأساقفة أو تحت أي صفة دينية أخرى، ولما كان الله هو واهب جميع الصفات في هذا العالم فإن كلا من السلطتين راجعة إليه، فالسلطة الزمنية تابعة للروحية إلى الحد الذي تحقق خلاص الروح فقط، فتقاطع قبل السلطة الزمنية، ولكن في المسائل التي تخص الامور الزمنية فإن السلطة المدنية يجب ان تُطاع أكثر من الروحية وفقا لقاعدة "ما لقيصر لقيصر" نعم لو تصادف بطريقة وأخرى أن تبوأ البابا السلطتين كانت سلطاته أسمى في الموضوعات الروحية والزمنية^(٥٨). ولهذا طور الأكوييني فكرته عندما وضع فصلا خاصا (في العلاقة بين الحاكم والكنيسة) أراد منه رسم صورة منتظمة للمجتمع الإنساني يحيا بموجبه كل فرد لتحقيق غاياته وبذلك يكون

قد غرس النواة الأولى لتحديد واجبات كل من السلطتين الروحية والزمنية، وحتى لو فهم بعضهم من مناداة الأكوييني في خضوع السلطة الزمنية للروحية فإنّ هذا الخضوع قد لا يتعدى الخضوع التراتبي واعتبار الملك تابعا إلى رجال الكنيسة من جهة الغاية والهدف، فإذا كان المسؤولون عن تحقيق الغاية القصوى لهم الأفضلية على السلطة الزمنية فإن هذه السلطة هي التي تُعبد الطريق لتحقيق الوسائل لبلوغ هذه الغاية، فالسلطة الزمنية لها الأفضلية على جميع القائمين بالأعمال الأرضية، لكنهم تابعين للسلطة الروحية لا من جهة المهام بل من ناحية الغاية، فالأكوييني لا يُشير بصورة واضحة وقطعية إلى إمكانية تدخل الكنيسة في أعمال السلطة الزمنية ليكون الحكام هو المسؤول عن توفير الوسائل وتقديمها إلى الكنيسة لتحقيق الغاية القصوى^(٥٩)، ليكون ما فعله في هذه الناحية الابتعاد عن إضفاء الطابع المقدس للسلطة الزمنية فعمل بالعكس تماما من النظرة الأوغسطينية الذي صوّر المجتمع السياسي وما ينشأ عنه من سلطة بأنه نظام مُقدّر إلهيا مفروض على البشر كعلاج لخطاياهم غير أن سيرة الأكوييني اتجاه أرسطوطاليس جعلته يميل نحو دولة المدينة التي تنشأ بصورة طبيعية فإذا كانت نظرة أوغسطين للمجتمع السياسي ملحقه بالإيمان والأخويات حيث بدت حياة الحجاج على الأرض مجرد اعداد للحياة الآتية، فإن الأكوييني يتحدث عن فن العيش والحياة السعيدة وذلك أن استمزج الآراء بين الفكر اليوناني والإيمان المسيحي كسبيل للتسوية بين الرؤية الأرسطية نحو الحياة المدنية والافتراضات الأخروية، ولم يكن الأكوييني هو أول من استمزج ذلك بل سبقه أستاذه "ألبرت الكبير" فحصل واقع ذو أهمية فاصلة لنشوء رؤية للحياة السياسية حديثة وطبيعية وعلمانية^(٦٠) فكرّس الأكوييني نفسه للخروج برؤية واضحة نحو الدولة وإقامة نظام فلسفي سياسي بصفة عامة تنعكس على نظريته اتجاه السلطة الزمنية بصورة خاصة من خلال اعتماده على التوأمين الفكر اليوناني والفكر المسيحي^(٦١)، وهو ما يوحي بأن السلطة عند الأكوييني ممارسة دنيوية لها مصادرها الأرضية، وبذلك يُعالج المسألة بوسائلها الطبيعية الفلسفية، لا بالوسائل الغيبية، وهو ما يُفهم من كلام "شاتليه وآخرون" بأن طبيعة التشريع والقوانين ((المحتوى في الأناجيل والخاص بالمسيحي لا يتضمن أي شيء يتعلق بشؤون الحق العام أو الخاص، وأنّ هذه

الأشياء تُركت للحكم الطبيعي للبشر، إنّ الإنجيل لا يجب أن يُستغل من أجل أيّ قضية سياسية، لأنّ السياسة والحق ليسا مادة خطابية^(٦٢)، وهو ما وظّفه الأكويني في طبيعة العلاقة بين السلطين.

الخاتمة: وفي نهاية البحث توصلت للنتائج التي توصل إليها في النقاط التالية:
أولاً: لعبت المؤسسة الدينية "الكنيسة" دوراً كبيراً في توظيف بعض المفاهيم الدينية وربطها بالأنما المسيحية، فشجّدت همم المسيحيين ورسمت صورة نمطية سلبية اتجاه الآخر المخالف.

ثانياً: عملت السلطة الكنسية بكل قواها للسيطرة على السلطة الزمنية فرسّخت قواعدها وبسطت نفوذها، ومنه انطلقت لتهميش واقصاء الآخر.

ثالثاً: جعلت الكنيسة من نفسها الصورة المركزية وصاحبة الحق المطلق والأوحد فهي المسؤولة عن الغير في حياته وشؤونه وفكره ودينه ومعتقداته فأبعدت عنها وعن السلطة الزمنية كل آخر مخالف لتوجهاتها.

رابعاً: في خضم هذه الظروف نقد الأكويني تهميش الآخر فقلب الأساليب الكنسية من خلال الاجتماع مع الآخر في ظل السلطة الزمنية التي تتسع بصورة كبيرة للمجتمع البشري.

خامساً: في تحديد العلاقة بين السلطين رفض الأكويني هيمنة رجال الدين على جميع المفاصل البشرية فتحدث عن نظام عقلائي في المجتمع والدولة، يمارس بموجبه كل فرد تخصصه وفق إمكانياته وطبيعته. .

الهوامش:

(١) ينظر: فياض، عامر حسن/ مراد، علي عباس: مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط١، ٢٠٠٤، ص ٣٥٢-٣٥٣.

(٢) يُنظر: إبراهيم، عبد الله: المركزية الغربية، دار الكتب العلمية، بغداد، ط٢، ٢٠١٩، ص ٤٤٩.

(٣) إبراهيم، عبد الله: المركزية الإسلامية، دار الكتب العلمية، بغداد، ط٢، ٢٠١٩، ص ٧.

(٤) يُنظر: هارتمان، ل.م./ باراكلاف، ج: الدولة والامبراطورية في العصور الوسطى، ت جوزيف نسيم يوسف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١، ص ١٢٠.

(٥) أباطة، إبراهيم دسوقي/ الغنّام، عبد العزيز: تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٠٥.

(٦) إبراهيم، عبد الله: المركزية الإسلامية، ----- ص ٦.

(٧) يُنظر: زابوروف، ميخائيل: الصليبيون في الشرق، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦، ص ٤٧.

(٨) يُنظر: المرجع السابق، ص ٥٠.

(٩) يُنظر: سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، ك ٢، ت حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٧٧.

(١٠) غارودي، روجيه: حوار الحضارات، ت عادل العوّا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط ٤، ١٩٩٩، ص ٣٢.

(١١) يُنظر: صالح، غانم محمد: الفكر السياسي القديم والوسيط، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ٢٠٠١، ص ١٦٧.

(١٢) يُنظر: بريلو، مارسيل/ ليسكييه، جورج: تاريخ الأفكار السياسية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣، ص ٩١.

(١٣) إبراهيم، عبد الله: المركزية الإسلامية، ----- ص ٨.

(١٤) من الأسباب التي يذكرها الباحثون في انتشار وتوسع المسيحية ما عملت عليه الديانة الإسلامية من امتداد خارج مناطق نفوذها، مما ابرز عوامل عمقت سلبية الوعي المسيحي اتجاه هذا التوسع ونحتت فيه صورة سلبية عنهم. فمع بداية الدعوة الإسلامية كانت أغلب المناطق التي تُحيط بالساحل المتوسطي (ضفافه الأوربية أو المشرقية أو الأفريقية) لرُمّتها مُنتمية إلى المسيحية، فحصل شرح كبير اتجاه هذا التوسع والتوجه صوب المراكز المسيحية. مثل هذا السبب وغيرها دعت الكنيسة أن تُصوّب سهامها نحو هذا التوسع، وتعمل على تضخيم تلك الصورة عن طريق شحذها في المخيال الغربي ضد الآخر والنظر إليه عدوا تاريخيا للمسيحية. لمثل هذا سُنّشَرع المؤسسة الدينية لحروب ودمار ضد المسلمين في مناطق توسعهم وديارهم.

يُنظر " فازيو، نبيل: الرسول المُتخيّل "قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق"، منتدى المعارف، بيروت، ط ١، ٢٠١١، ص ١٦ .

(١٥) يُنظر: إبراهيم، عبد الله: المركزية الغربية، ----- ص ٧-٨.

(١٦) المرجع السابق، ص ٤٠.

(^{١٧}) ظلت الصورة السلبية عن الآخر المخالف ملازمة لذهن الأوروبي منذ بداية العصر الوسيط، فلم تكن تلك الصورة قد رُسمت في أذهان عامة الناس، بل أن رجال الدين والمفكرين واللاهوتيين وبعض الفلاسفة المسيحيين ساهموا في تجهيلهم بنسبة كبيرة، فنظر هؤلاء إلى المسلمين ونبههم محمد (ص) على أنه شخص مدع وكذاب، فمثلا بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر، اعتبر محمد وثنيا بعيد عن الوجدانية والدعوة إليها.

See: Tolan, John V.: Face of Muhammad "WESTERN PERCEPTIONS OF THE PROPHET OF ISLAM FROM THE MIDDLE AGES TO TODAY", Princeton University Press, New Jersey, 2019, p129.

(^{١٨}) يُنظر: سوزن، ريتشارد: صورة الإسلام في أوربا في القرون الوسطى، ترجمة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٦، ص١٢.

(^{١٩}) يُنظر: المرجع السابق، ص٢٥-٢٦.

(^{٢٠}) يُنظر: شلبي، أحمد: الفكر الإسلامي "منابعه وآثاره"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٥، ١٩٧٥، ص٣٨-٣٩.

(^{٢١}) يُنظر: أفاية، محمد نور الدين: الغرب المُتخيل (صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠، ص١٤٥.

(^{٢٢}) يُنظر: فشر، هـ. أ. ل: تاريخ أوربا (العصور الوسطى)، القسم الأول، ترجمة محمد مصطفى زيادة/ السيد الباز العريني، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٥٧، ص٧-٨.

(^{٢٣}) (d,Aquin, Saint Thomas: SOMME CONTRE LES GENTILS, Introduction Rene – Antoine Gauthier, Editions Universitaires, Depot legal, 1993,p109.

(^{٢٤}) (see: ibid, p109.

(^{٢٥}) يُنظر: الأكوييني، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج٥، ت بولس عواد، المكتبة الأدبية، بيروت، ١٨٨١، ص٤٩٧.

(^{٢٦}) أوغسطين: مدينة الله، مج٣، ت يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧، ص١٤٤.

(^{٢٧}) يُنظر: سكر، كوينتن: أسس الفكر السياسي الحديث (عصر النهضة)، ج١، ت حيدر الحاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٢، ص١١٩.

(^{٢٨}) أوغسطين: مدينة الله، مج٢، -----، ص١٥٦.

(^{٢٩}) يُنظر: المصدر السابق، مج٢، -----، ص١٧٩-١٨٠.

- (٣٠) أرسطوطاليس: السياسيات، ت بريارة البوليسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، ١٩٥٧، ص ٨. كذلك ص ١٣١ يُقارن مع، أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ت أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤، ص ١٩١.
- (٣١) الأكوي، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج ٢، ----- ص ٥٥٢. يقارن مع، الأكوي، توما: في حكم الأمراء، ت كرم عباس عرفة، المكتبة المصرية، الإسكندرية، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٣٥.
- (٣٢) يُنظر: ناي، أوليفيه وآخرون: قاموس الفكر السياسي (الأفكار والمذاهب والفلاسفة)، ترجمة لطفي السيد منصور، دار الرافدين، بيروت، ط ١، ٢٠٢٠، ص ٢٧٤-٢٧٥.
- (٣٣) يُنظر: تومسون، جيمس ويستال: ضمن كتاب حضارة عصر النهضة، مجموعة مؤلفين، ترجمة عبد الرحمن زكي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦١، ص ١٦.
- (٣٤) يُنظر: إبراهيم، عبد الله: المركزية الإسلامية، ----- ص ١٠.
- (٣٥) يُنظر: شاكِر، محمود محمد: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٣٩-٤٠. كذلك ص ٥٥. يُقارن مع: صليبا، لويس: توما الأكوي والإسلام، دار ومكتبة بيبليون، جبيل (بيروت)، ط ٢، ٢٠١٦، ص ١١٠ وما بعد.
- (٣٦) يُنظر: كين، موريس: حضارة أوربا (العصور الوسطى)، ترجمة قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، الهرم، ٢٠٠٧، ص ١٤٢.
- (٣٧) الأكوي، توما: في حكم الامراء، -----، ص ١٥٢.
- (٣٨) ناي، أوليفيه وآخرون: قاموس الفكر السياسي (الأفكار والمذاهب والفلاسفة)، ت لطفي السيد منصور، دار الرافدين، بيروت، ط ١، ٢٠٢٠، ص ٢٧٥.
- (٣٩) يُنظر: سكيريك، غنار/ غيلجي، نلز: تاريخ الفكر الغربي (من اليونان القديمة إلى القرن العشرين)، ت حيدر حاج اسماعيل، مركز راسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠١٢، ص ٢٧٧. يُنظر كذلك: محمد، علي عبد المعطي: السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٣، ص ١٥١.
- (٤٠) الأكوي، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج، -----، ص ٣٠٩.
- (٤١) المصدر السابق، ص ٣٨٠.
- (٤٢) يُنظر: المصدر السابق، ص ١٦٨-١٦٩.
- (٤٣) المصدر السابق، ص ١٨٠.
- (٤٤) يُنظر: اهرنبرغ، جون: المجتمع المدني (التاريخ النقدي للفكرة)، ت علي حاكم/ حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨، ص ١٠٤.

(٤٥) (٤٩٢-٤٩٦م) ترجع أصوله إلى أفريقيا، واستطاع أن يصل إلى أعلى منصب ديني فأصبح بابا روما اجتهد ليعيد كنيسة الشرق إلى الوحدة مع روما، كما يُحسب له تأكيد الحقوق الخاصة بالسلطة الروحية أمام الإمبراطور فكتب إليه بوجود سلطتان لحكم العالم، سلطة الأحرار الروحية والآخرى وسلطة الإمبراطور، على أن تكون الأولى أكثر أهمية وحكما من تلك، رغم أنه كان بارعا في الحفاظ على وحدة العلاقة بين جميع المسيحيين بمختلف توجهاتهم كما استغل قوة علاقته بالإمبراطور في خدمة المسيحية.

ينظر: صليبا، لويس: قاموس الفلسفة المسيحية، دار ومكتبة بيبليون، جبيل (بيروت)، ط٣، ٢٠١٦، ص١٥٧.

(٤٦) يذهب "سباين" بأن نظرية السيفين من أبرز النظريات التي ساقها مفكرو العصر الوسيط وأن المبدأ الفلسفي الذي تستند إليه يرجع إلى التعاليم التي بنّاها القديس أوغسطين إذ يرى بأن التمييز بين "المسائل الدينية والمسائل الزمنية" هو جزء أساسي من العقيدة المسيحية حيث لا يمكن الجمع بين السلطتين في يد سلطة واحدة لأن الجمع بينهما تقليد وثني، قد يكون شرعا في تلك الأزمنة التي سبقت وجود المسيحية بفصل السلطتين لضعف النفوس البشرية، وكان النبي عيسى هو آخر من جمع بين السلطتين جمعا شرعا، ثم مُنع على كل شخص أن يجمع رجل في نطاق وظيفتي الملك والبابا في آن واحد. ورغم الاختلاف الحاصل بين طبيعة السلطتين إلا أنه لا يمكن إغفال حاجة كل سلطة منهما إلى الأخرى فالأباطرة يحتاجون إلى الأساقفة لكي يؤمنوا الحياة الخالدة، والأساقفة يحتاجون إلى الانتفاع باللوائح الإمبراطورية لممارسة الأمور الدينية، لكن تبقى مسؤوليات القس أثقل من مسؤوليات الحاكم فالقس مسؤول عن أرواح جميع المسيحيين بما في ذلك أرواح الحكم أنفسهم. ينظر: سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، ك٢، ص٩٥-٩٦.

وفي العقد الأخير من القرن الخامس حاول البابا جلاسيوس أن يصوغ للكنيسة نظرية سياسية جديدة عرفت بـ (النظرية الجبلاسية)، والعمل على دفع الاختلاف المتوقع الحدوث بين البابا والإمبراطور، فأراد أن يحدد طبيعة العلاقة بين السلطتين من خلال تنظيمه لسلطة المسيح بين الكنيسة والدولة، فتحدث عن نظامين للسلطة في العالم، فهناك الكهنة أصحاب السلطة الدينية وهم يمثلون السلطة التشريعية، وثانيا الملوك والأمراء وهم يمسون بزمام السلطة السياسية الذين يمثلون السلطة التنفيذية، واستنادا إلى ما دونه القانون الروماني في علو السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية كانت أسمى من السلطة الزمنية.

ينظر: كانتور، نورمان: التاريخ الوسيط قصة حضارة البداية والنهاية، ج ١، ت قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (ب . ط)، ط ٥، ١٩٩٧، ص ١٣٦. كذلك: أباطة، إبراهيم، دسوقي/ الغنّام، عبد العزيز: تاريخ الفكر السياسي ص ١٠٦.

والقول بوجود ازدواج السلطتين يقوم على قاعدة تنظيم الأفعال الإنسانية وهو ما أشار "أهرنبرغ" بالقول: ((دلت نظرية السيفين التي طورها الكتاب الآباء وعززها بعد القرن الخامس البابا جلازيوس الأول، على تنظيم وسيطرة مزدوجين على المجتمع المدني، خدمة لطائفتين كبيرتين من القيم تمثلان جوهر علاقة الله بالبشر، فهما فئتان تعبران عن مجموعتين كبيرتين من الحاجات البشرية، وكان جلاسيوس نفسه وصف السلطتين التين يحكم بهما هذا العالم على نحو أساسي بأنهما سلطتا البابا والإمبراطور، وكانت الشؤون الروحية وقضايا الخلاص من اختصاص الكنيسة، بينما كانت الشؤون الزمنية المتعلقة بالنظام والسلام والعدالة من اختصاص الحكومة المدنية)).

إهرنبرغ، جون: المجتمع المدني (التاريخ النقدي للفكرة) ص ٩٢.

إن هذا التمييز الذي يضعه جلاسيوس بين السلطتين كميدانين مستقلين للشؤون الإنسانية لكنهما متواسجان معا، تكون ادارتهما متلازمتان تندمج سلطتهما القضائية المتميزة في غاية واحدة، وظيفة الدولة هو حفظ النظام في الشؤون العامة، والكنيسة وجدت لهداية جميع أعضائها، وكل سلطة كانت سلطة عليا ضمن مجالها الخاص، وفي حال حصول تصادم بين السلطتين تكون الغلبة للكنيسة الروحية. وتتطلب هذه النظرية من فكرة أن شؤون الروح والخلال الأبدية هي اختصاصات الكنيسة ومجال تبشيرها وتعليمها يقوم بها القس، أما مجريات الأمور الدنيوية اليومية والمحافظة على السلام والنظام والعدالة فهي اختصاص الحكومة المدنية، ويجب أن تسود بين هاتين المجموعتين علاقة من القيم الخلقية تعتمد على روح التعاون والتساند، على أن واضع النظرية قد ذهب على ضرورة خضوع الإمبراطور لإرادة القساوسة في المسائل المتصلة بالعقائد، ويترتب على ذلك أن الكنيسة بكامل هيئتها تكون الجهة التي تختص بكامل شؤونها، إذ من الواضح أنه لا يتسنى لها، بغير ذلك، أن تكون مستقلة وتحكم نفسها بنفسها.

ينظر: صالح، غانم محمد: الفكر السياسي القديم والوسيط، ص ١٦٩.

(٤٧) سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، ك ٢، ١٣٢.

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٤٩) يُنظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار الكاتب المصري، القاهرة، ط ١، ١٩٤٦، ص ١٩٨. يُنظر كذلك: المحمداوي، علي عبود: الفلسفة السياسية "نظريات في تدبير شؤون الدولة"، دار قناديل، بغداد، ط ١، ٢٠٢٠، ص ٩٢.

- (^{٥٠}) يُنظر: سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، ك٢، ----- ص ١٦٠.
- (^{٥١}) يُنظر: جونغو، إدوار: الفلسفة الوسيطية، ت علي زيعور، دار الأندلس، ب. م، ط ٢، ١٩٧٩، ص ١٣١.
- (^{٥٢}) يُنظر: ديلو، ستيفين/ ديل، تيموثي: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ت ربيع وهبة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠، ص ١٦٩.
- (^{٥٣}) يُنظر: برهيه، اميل: تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)، ج ٣، ت جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨، ص ١٩٥. كذلك، المحمداوي، علي عبود: الفلسفة السياسية "تظريات في تدبير شؤون الدولة"، ----- ص ٩٣.
- (^{٥٤}) الأكويني، توما: في حكم الأمراء، ----- ص ١٣٧.
- (^{٥٥}) يُنظر: مجاهد، حورية توفيق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بيروت، ١٩٩٩، ص ١٤٩. يُقارن مع: الأكويني، توما: في حكم الامراء، ----- - ص ١٣٧.
- (^{٥٦}) الأكويني، توما: في حكم الأمراء، ----- ص ١٤٢.
- (^{٥٧}) المصدر السابق، ص ١٤٣-١٤٤.
- (^{٥٨}) يُنظر: المصدر السابق، ص ١٤٣. (من هامش الكتاب للمُترجم)
- (^{٥٩}) يُنظر: المصدر السابق، ص ١٤٦-١٤٧. يُقارن مع هامش الكتاب من نفس الصفحة.
- (^{٦٠}) يرى "راسل" في كتابيه (تاريخ الفلسفة الغربية) و (حكمة الغرب) بأن الفلسفة المسيحية أسست لمفهوم العلمانية بصورة كبيرة ووضعت أصولاً لتلك الظاهرة، وذلك أنّ الفلسفة الكاثوليكية في جوهرها هي فلسفة نظام اجتماعي معين تأسست على طبيعة الثنائيات بين العقل والوحي، بين الكنيسة والدولة، بين المسيح والقيصر، هذه الثنائيات أفرزت ظاهرة الولاء للسلطتين بصورة كبيرة لدى الفرد المسيحي وهو مالم يكن له من أثر في بقية الفلسفات حتى اخذت الفلسفة الحديثة بعض آراءها في الأخلاق والفلسفة السياسية من هذه التعاليم. وكما يرى "راسل" بأنّ هذا التأثير لم يكن ليحصل لو لا الطريق الذي شقته المسيحية في القرن الثالث عشر من خلال تلك الأفكار التي بثها الاكويني والذي خالف فيها تلك النظرة السائدة لقرون طويلة من الزمن حيث ساد لدى رجال الدين واللاهوتيين الوحي الفلسفي من المصادر الأفلاطونية الجديدة، لكنّ القرن الثالث عشر يُبرز لنا انتصار الفلسفة الأرسطية لفضل ما فعله الاكويني وسيادة المذهب الكاثوليكي على أساس هذه الفلسفة حيث أصبحت نزعة أرسطوطاليس هي العامل الفلسفي المؤثر داخل الكنيسة، وكلّ هذا الرسوخ والمكانة المُتميّزة لم يظهر لو لا الثقة التي عمل على ارجاعها الاكويني والتي ستؤدي فيما بعد إلى إعادة بث ظاهرة العلمانية

في العصر الوسيط والعودة إلى روح الاستقلال في الفلسفة بعيدا عن الجنبه الدينيّة كما هو الحال مع فلسفة القدماء.

يُنظر: راسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربيّة "الفلسفة الكاثوليكيّة"، ك٢، ت زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢، ص ١١. كذلك: راسل، برتراند: حكمة الغرب، ج ١، ت فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣، ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٦١) يُنظر: سكر، كوينتن: أسس الفكر السياسي الحديث "عصر النهضة"، ج ١، ----- ص ١١٩-١٢٠.

(٦٢) شاتليه، فرانسوا و (آخرون): معجم المؤلفات السياسيّة، ت محمد عرب صليبا، مجد المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط ٣، ٢٠١٤، ص ٣٤٥.

المصادر والمراجع:

- ١- أباطة، إبراهيم دسوقي/ الغنّام، عبد العزيز: تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، ١٩٧٣.
- ٢- إبراهيم، عبد الله: المركزية الإسلاميّة، دار الكتب العلميّة، بغداد، ط ٢، ٢٠١٩.
- ٣- إبراهيم، عبد الله: المركزيّة الغربيّة، دار الكتب العلميّة، بغداد، ط ٢، ٢٠١٩.
- ٤- أرسطوطاليس: السياسيّات، ت بربارة البوليسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانيّة، بيروت، ١٩٥٧.
- ٥- أرسطوطاليس: علمُ الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ت أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٩٢٤.
- ٦- أفاية، محمد نور الدين: الغرب المُتخيّل (صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠.
- ٧- الأكويوني، توما: الخلاصة اللاهوتيّة، مج ٥، ت بولس عواد، المكتبة الأديبيّة، بيروت، ١٨٨١.
- ٨- الأكويوني، توما: في حكم الأمراء، ت كرم عباس عرفة، المكتبة المصريّة، الإسكندريّة، ط ١، ٢٠٠٩.
- ٩- اهرنبرغ، جون: المُجتمع المدني (التاريخ النقدي للفكرة)، ت علي حاكم/ حسن ناظم، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨.
- ١٠- أوغسطين: مدينة الله، مج ٣، ت يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٧.

- ١١- برهيه، اميل: تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)، ج٣، ت جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٨٨.
- ١٢- بريلو، مارسيل/ ليسكيه، جورج: تاريخ الأفكار السياسية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣.
- ١٣- تومسون، جيمس ويستال: ضمن كتاب حضارة عصر النهضة، مجموعة مؤلفين، ترجمة عبد الرحمن زكي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦١.
- ١٤- جونغو، إدوار: الفلسفة الوسيطية، ت علي زيعور، دار الأندلس، ب. م، ط٢، ١٩٧٩.
- ١٥- ديلو، ستيفين/ ديل، تيموثي: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ت ربيع وهبة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.
- ١٦- راسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية "الفلسفة الكاثوليكية"، ك٢، ت زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢.
- ١٧- راسل، برتراند: حكمة الغرب، ج١، ت فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣.
- ١٨- زابوروف، ميخائيل: الصليبيون في الشرق، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦.
- ١٩- سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، ك٢، ت حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠.
- ٢٠- سكرنر، كوينتن: أسس الفكر السياسي الحديث (عصر النهضة)، ج١، ت حيدر الحاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٢.
- ٢١- سكيريك، غنار/ غيلجي، نلز: تاريخ الفكر الغربي (من اليونان القديمة إلى القرن العشرين)، ت حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٢.
- ٢٢- سوزرن، رينشارد: صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٦.
- ٢٣- شاتليه، فرانسوا و(آخرون): معجم المؤلفات السياسية، ت محمد عرب صليبا، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠١٤.
- ٢٤- شاكور، محمود محمد: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧.
- ٢٥- شلبي، أحمد: الفكر الإسلامي "منابعه وآثاره"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٥، ١٩٧٥.

- ٢٦- صالح، غانم محمد: الفكر السياسي القديم والوسيط، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ٢٠٠١.
- ٢٧- صليبا، لويس: توما الأكويني والإسلام، دار ومكتبة بيبليون، جبيل (بيروت)، ط٢، ٢٠١٦.
- ٢٨- صليبا، لويس: قاموس الفلسفة المسيحية، دار ومكتبة بيبليون، جبيل (بيروت)، ط٣، ٢٠١٦.
- ٢٩- غارودي، روجيه: حوار الحضارات، ت عادل العوّا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط٤، ١٩٩٩.
- ٣٠- فازيو، نبيل: الرسول المُتخيّل "قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق"، منتدى المعارف، بيروت، ط١، ٢٠١١.
- ٣١- فشر، هـ. أ. ل: تاريخ أوربا (العصور الوسطى)، القسم الأول، ترجمة محمد مصطفى زيادة/ السيد الباز العريني، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٥٧.
- ٣٢- فياض، عامر حسن/ مراد، علي عباس: مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط١، ٢٠٠٤.
- ٣٣- كانتور، نورمان: التاريخ الوسيط قصة حضارة البداية والنهاية، ج١، ت قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (ب . ط)، ط٥، ١٩٩٧.
- ٣٤- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار الكاتب المصري، القاهرة، ط١، ١٩٤٦.
- ٣٥- كين، موريس: حضارة أوربا (العصور الوسطى)، ترجمة قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، الهرم، ٢٠٠٧.
- ٣٦- مجاهد، حورية توفيق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بيروت، ١٩٩٩.
- ٣٧- محمد، علي عبد المعطي: السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٣.
- ٣٨- المحمداوي، علي عبود: الفلسفة السياسية "نظريات في تدبير شؤون الدولة"، دار قناديل، بغداد، ط١، ٢٠٢٠.
- ٣٩- ناي، أوليفيه وآخرون: قاموس الفكر السياسي (الأفكار والمذاهب والفلاسفة)، ترجمة لطفي السيد منصور، دار الرافدين، بيروت، ط١، ٢٠٢٠.

٤٠- هارتمان, ل.م./ باراكلاف, ج: الدولة والامبراطورية في العصور الوسطى, ت جوزيف نسيم يوسف, دار النهضة العربية, بيروت, ١٩٨١.

41- d, Aquin, Saint Thomas: SOMME CONTRE LES GENTILS, Introduction Rene – Antoine Gauthier, Editions Universities, Depot legal, 1993.

42- Tolan, John V.: Face of Muhammad "WESTERN PERCEPTIONS OF THE PROPHET OF ISLAM FROM THE MIDDLE AGES TO TODAY", Princeton University Press, New Jersey, 2019, p129

